**John Stuart Mill** (1806–1873), wybitny angielski filozof, etyk, logik, ekonomista, reformator społeczny, jeden z głównych przedstawicieli utylitaryzmu i liberalizmu. Klasyk myśli społecznej i wielki teoretyk demokracji, badacz problemów, których wcześniej nie analizowano filozoficznie, między innymi kwestii nierówności płci i dyskryminacji kobiet. Jego poglądy miały ogromny wpływ na kształtowanie się umysłowości europejskiej drugiej połowy XIX wieku.

Książka zawiera dwie znakomite rozprawy Milla. ***Utylitaryzm*** uznaje się za główne dzieło klasycznej etyki utylitarystycznej. ***O wolności*** zaś to ważny głos w dyskusji na temat wolności rozpatrywanej w kontekście władzy społeczeństwa nad jednostką. Badając zagadnienia utylitaryzmu i wolności, Mill zastanawia się nad podstawowymi wartościami, rządzącymi w przestrzeni publicznej, waży je i porównuje, demaskuje też stereotypy i przyjmowane bezrefleksyjnie postawy. Jego rozważania – pełne przykładów i odniesień do różnych kultur, religii czy narodów – zaskakują niezwykłą żywością myśli, soczystość języka i aktualność problemów.

Oba traktaty uzupełniają się, stanowiąc razem prezentację najważniejszych poglądów Milla, które przez lata silnie oddziaływały na wszystkich myślicieli zajmujących się życiem społecznym. Dziś są to podstawowe lektury dla socjologów, politologów, filozofów oraz wszystkich zainteresowanych mechanizmami działającymi w przestrzeni publicznej, fundamentami demokracji i wartościami wspólnotowymi.

ISBN 978-83-01-14333-6
9 788301 143336

www.pwn.pl

BIBLIOTEKA KLASYKÓW FILOZOFII

---

JOHN STUART MILL

# UTYLITARYZM

*w przekładzie*

MARII OSSOWSKIEJ

# O WOLNOŚCI

*w przekładzie*

AMELII KURLANDZKIEJ

*Słowo wstępne napisał*

TADEUSZ KOTARBIŃSKI

2012

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

Tytuły oryginałów:
UTILITARIANISM
ON LIBERTY

Redaktor
*Danuta Petsch*

Okładkę projektował
*Wiesław Kosiński*

Skład i łamanie
*Grafini*, Brwinów

Copyright © for the Polish edition
by Państwowe Wydawnictwo Naukowe
Warszawa 1959

Copyright © for the Polish edition
by Wydawnictwo Naukowe PWN SA
Warszawa 2005

ISBN 978-83-01-14333-6

Wydanie II – 4 dodruk

Wydawnictwo Naukowe PWN SA
tel. 22 69 54 321; faks 22 69 54 288
infolinia 801 33 33 88
e-mail: pwn@pwn.com.pl
www.pwn.pl

Druk i oprawa: OSDW Azymut Sp. z o. o.

## SPIS TREŚCI

Słowo wstępne . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . VII

### UTYLITARYZM

Rozdział I
Uwagi ogólne . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 3
Rozdział II
Co to jest utylitaryzm? . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 9
Rozdział III
O ostatecznej sankcji zasady użyteczności . . . . . . . . . . . . 36
Rozdział IV
Jaki rodzaj dowodu jest możliwy w odniesieniu do zasady utylitaryzmu . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 47
Rozdział V
O związku sprawiedliwości z użytecznością . . . . . . . . . . . 56

### O WOLNOŚCI

Dedykacja . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 91

Rozdział I
Rozważania wstępne . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 93
Rozdział II
O wolności myśli i słowa . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 109

dlatego, między innymi, że zapewnia przyjemność; ale jakie można przytoczyć argumenty na dowód, że przyjemność jest dobrem? Jeżeliby więc ktoś twierdził, że istnieje formuła obejmująca wszystko, co dobre samo przez się, i uznał, że wszystko, co jest dobre poza tym, dobrem jest już nie jako cel, lecz jako środek, to formuła ta może być przyjęta lub odrzucona, ale nie podlega temu, co się powszechnie rozumie przez dowód. Z tego jednak nie wnosimy, by przyjęcie lub odrzucenie tego rodzaju formuły miało zależeć od ślepego impulsu czy niczym nie usprawiedliwionego wyboru. Istnieje szersze znaczenie słowa *dowód*, przy którym ta sprawa może podlegać dowodowi równie dobrze, jak każda inna spośród kwestii spornych w filozofii. Leży ona w zasięgu naszego rozumu, i nie potrzebujemy ograniczać się w jej rozważaniu do samej tylko intuicji. Można bowiem przedstawić względy, które by skłoniły umysł do uznania lub wstrzymania się od uznania tej formuły, a to stanowi coś, co równoważy dowód.

Zastanowimy się teraz nad charakterem tych argumentów, nad tym, jakie znajdują w danym wypadku zastosowanie i jakie zatem racjonalne względy mogą być przytoczone dla poparcia lub odrzucenia formuły utylitarystycznej. Lecz na to, by w sposób odpowiedzialny przyjąć ją lub odrzucić, trzeba ją przed tym należycie zrozumieć. Myślę, że na przeszkodzie jej uznaniu staje przede wszystkim to, że się ją potocznie bardzo niewłaściwie interpretuje i że, gdyby nawet grubsze tylko nieporozumienia zostały wyjaśnione, sprawa uprościłaby się bardzo i znaczna część trudności zostałaby usunięta. Zanim tedy spróbuję wejrzeć w argumenty filozoficzne, które można przytoczyć na rzecz utylitaryzmu, nakreślę obraz samej teorii, ażeby jaśniej uwypuklić, czym jest, i odróżnić od tego, czym nie jest, oraz uchylić czynione jej w praktyce zarzuty, które bądź to powstały z wadliwej jej interpretacji, bądź też są ściśle z tą wadliwością związane. Oczyściwszy sobie w ten sposób teren, postaram się następnie w miarę możliwości rzucić światło na to zagadnienie jako zagadnienie filozoficzne.

## Rozdział II

### *Co to jest utylitaryzm?*

Nie potrzebujemy zatrzymywać się długo nad płynącym z niewiedzy błędnym mniemaniem, jakoby ci, którzy chcą mierzyć dobro i zło użytecznością, posługiwali się tym terminem w tym jego codziennym tylko i wąskim sensie, w jakim to, co użyteczne, przeciwstawia się temu, co przyjemne. Zastrzegam się w stosunku do filozofów krytykujących utylitaryzm, że nie chcę nawet przez chwilę stwarzać pozoru, jakobym brał ich za ludzi zdolnych do tak niedorzecznego nieporozumienia. Nieporozumienie to jest tym bardziej nieoczekiwane, że innym pospolitym zarzutem czynionym utylitaryzmowi jest wręcz przeciwny zarzut sprowadzania wszystkiego do przyjemności, i to w jej najbardziej wulgarnej postaci. Jak to trafnie zauważył pewien zdolny pisarz, ten sam rodzaj ludzi, a często nawet te same po prostu osoby, oskarżają tę teorię o to, że jest „dla życia praktycznego odstręczająco oschła, kiedy słowu *pożytek* daje się pierwszeństwo w stosunku do słowa *przyjemność*, i aż nazbyt pociągająco zmysłowa, gdy *przyjemność* stawia się przed pożytkiem". Ci, którzy znają się na rzeczy, wiedzą, że od Epikura do Benthama wszyscy pisarze, którzy wyznawali teorię użyteczności, rozumieli przez użyteczność nie coś, co się przeciwstawia przyjemności, lecz właśnie przyjemność i brak cierpienia i że, zamiast przeciwstawiać to, co pożyteczne, temu, co przyjemne, lub temu, co służy ozdobie, głosili zawsze, że to, co pożyteczne, obejmuje między innymi także w swoim zakresie i te rzeczy. Mimo to pospólstwo łącznie z tłumem piszących, nie tylko w gazetach

codziennych i periodykach, lecz razem z autorami książek o pewnej wadze i pretensjach ciągle popełnia ten płytki błąd. Zasłyszawszy gdzieś słowo *utylitarystyczny* i mając o nim wiedzę ograniczającą się do znajomości jego dźwięku, zwykli go używać dla oznaczenia czegoś, co odrzuca albo lekceważy przyjemność w pewnych jej postaciach: w postaci tego, co piękne, co służy ozdobie czy rozrywce. Tak rozumiany termin bywa mylnie stosowany nie tylko w krytykach, ale czasem i w pochwałach, w tym ostatnim wypadku za rzekomo wyrażoną w nim wzgardę dla rzeczy frywolnych i doraźnych przyjemności. To spaczone użycie jest jedynym, które osiągnęło popularność, i młode pokolenie zna termin *utylitaryzm* w takim tylko znaczeniu. Tym, którzy wprowadzili to słowo po raz pierwszy, i którzy zresztą od wielu lat przestali go używać jako nazwy dla osobnego kierunku, wypadałoby podjąć ten termin na nowo, gdyby to mogło się w czymś przyczynić do ocalenia go od ostatecznego zwulgaryzowania*.

Nauka, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności. Ażeby przedstawić jasno kryterium moralne sformułowane przez tę teorię, wiele należałoby jeszcze powiedzieć, a zwłaszcza, co się rozumie przez przyjemność

* Autor niniejszego eseju ma dane, żeby poczytywać się za pierwszą osobę, która wprowadziła termin *utylitarystyczny*. Nie wymyślił on tego terminu, lecz go sobie przyswoił z rzuconego mimochodem wyrażenia użytego w „Rocznikach Parafialnych" P. Galta. Po posługiwaniu się nim jako nazwą przez parę lat i on, i inni przestali go używać z powodu wzrastającej niechęci do wszystkiego, co przypomina symbol czy hasło wyróżniające jakąś sektę. Jednakże, jako nazwa dla pewnego określonego poglądu – nie zaś całego zespołu poglądów a mianowicie jako nazwa dla poglądu uznającego użyteczność za ogólne kryterium, bez wchodzenia w jego konkretne zastosowania, termin ten wypełnia pewną lukę w naszym języku i pozwala w wielu wypadkach uniknąć żmudnych omówień.



i przykrość i na ile tę sprawę można zostawić jako otwartą. Te dodatkowe wyjaśnienia jednak nie wpływają na teorię życia, na której opiera się ta teoria moralności, mianowicie na teorię głoszącą, że przyjemność i brak cierpienia są jedynymi rzeczami pożądanymi jako cele i że wszystko, co pożądane (a jest tego równie dużo w systemie utylitarystycznym jak w każdym innym) jest pożądane bądź dlatego, że samo jest przyjemne, bądź dlatego, że stanowi środek zapewniania przyjemności i zapobiegania cierpieniu.

Otóż taki pogląd na życie wzbudza w wielu ludziach, a pośród nich i w ludziach o bardzo szanownych uczuciach i dążeniach, jakąś głęboko zakorzenioną niechęć. Utrzymywać (jak to formułują), że życie nie ma żadnego wyższego celu nad przyjemność – żadnego godniejszego i szlachetniejszego przedmiotu pragnień i dążeń – to niskie i przyziemne. Taka doktryna godna jest tylko świń, do których niegdyś przyrównywano wzgardliwie zwolenników Epikura. Współcześni przedstawiciele tej doktryny bywają także przedmiotem równie uprzejmych porównań ze strony swoich niemieckich, francuskich i angielskich przeciwników.

Na tego rodzaju atak epikurejczycy odpowiadali zawsze, że to nie oni przedstawiają naturę ludzką w poniżającym ją świetle, lecz ci, którzy ich o to oskarżają, ponieważ, według tego oskarżenia, ludzie są zdolni jedynie do tych przyjemności, na jakie stać świnie. Gdyby ten pogląd był prawdziwy, porównanie byłoby całkiem na miejscu, nie stanowiłoby już jednak wtedy zarzutu, jeżeli bowiem źródła przyjemności byłyby dokładnie takie same dla ludzi i świń, to dyrektywy życiowe dobre dla jednych byłyby dobre i dla drugich. Porównanie życia epikurejskiego z życiem bydląt odczuwa się jako poniżające właśnie dlatego, że przyjemności bydląt nie odpowiadają ludzkim koncepcjom szczęścia. Ludzie mają potrzeby wznioślejsze niż zwierzęta i, gdy je sobie raz uświadomią, odmawiają nazwy szczęścia wszystkiemu, co tych potrzeb nie zaspakaja. Nie uważam wcale, by nauka

epikurejczyków stanowiła bezbłędne rozwinięcie zasady utylitarystycznej. Żeby ją rozwinąć należycie, trzeba by włączyć do ich systemu wiele elementów zarówno stoickich, jak i chrześcijańskich. Ale nie znam epikurejskiego poglądu na życie, który by przyjemności intelektualnych, tych, które daje życie uczuciowe czy gra wyobraźni, oraz przyjemności związanych z uczuciami moralnymi nie cenił znacznie wyżej od przyjemności wyłącznie zmysłowych. Trzeba przyznać, że pisarze wyznający utylitaryzm przypisywali na ogół wyższość przyjemnościom duchowym w stosunku do cielesnych, głównie, dlatego, że są bardziej trwałe, pewne, mniej wymagające kosztów itd. niż te ostatnie, tzn., że upatrywali tę wyższość w ich własnościach okolicznościowych, raczej niż w ich naturze wewnętrznej. Wszelka tego rodzaju wyższość została w pełni przez utylitarystów uwydatniona; ale mogli oni także bez narażania się na niekonsekwencję, okazać wyższość przyjemności duchowych z innego i, jak można by powiedzieć, wyższego punktu widzenia. Uznanie bowiem, że pewne *rodzaje* przyjemności są bardziej pożądane i bardziej, wartościowe niż inne, jest w pełnej zgodzie z zasadą użyteczności. Jeżeli w ocenie wszystkich innych rzeczy bierze się pod uwagę zarówno ilość, jak i jakość, to byłoby niedorzecznością sądzić, że przy ocenie przyjemności tylko ilość wchodzi w rachubę.

Gdyby mnie ktoś pytał, co rozumiem przez różnicę jakości w przyjemnościach, albo, co czyni jedną przyjemność – jako przyjemność – bardziej wartościową od innych, przy wyłączeniu różnic ilościowych, jedna tylko odpowiedź wydaje mi się możliwa. Jeżeli z dwóch przyjemności jedną wybierają bez wahania wszyscy albo prawie wszyscy, którzy znają z osobistego doświadczenia obie, a nie dokonują wyboru pod naporem żadnych moralnych zobowiązań – to ta właśnie jest bardziej pożądana. Jeżeli jedną z tych przyjemności ci, którzy należycie znają obie, przedkładają nad drugą tak dalece, że wolą ją, chociaż wiedzą, że pogoń za nią będzie połączona z większym niedosytem, przy czym nie zrezygnowaliby z niej dla największej z możliwych do przeżycia dawek drugiej, to mamy prawo uznać wyższość jakościową wybranej przyjemności, tak bardzo przeważającej jakością ilość drugiej, że ilość ta, w tym zestawieniu, traci znaczenie.



Otóż jest rzeczą niewątpliwą, że ci, którzy w równym stopniu znają obie przyjemności i w równym stopniu umieją je cenić i nimi się cieszyć, wyraźnie przedkładają typ życia, który angażuje ich wyższe uzdolnienia. Mało kto zgodziłby się na to, by zostać zamienionym w któreś ze zwierząt niżej zorganizowanych, w zamian za obietnicę najpełniejszego użycia przyjemności, których to zwierzę doznać może; nikt inteligentny nie godziłby się być głupcem, żaden wykształcony człowiek nie chciałby być nieukiem, żaden człowiek mający jakieś uczucia dla ludzi i wrażliwe sumienie nie chciałby być egoistą ani człowiekiem podłym – nawet gdyby ich przekonano, że głupiec, tępak i łotr są bardziej zadowoleni ze swojego losu niż oni ze swojego. Nie zrezygnowaliby ze swej wyższości za cenę najpełniejszego zaspokojenia tych pragnień, które z tamtymi dzielą. Gdyby im kiedy taka możliwość przyszła do głowy, to chyba tylko w wypadku nieszczęścia tak wielkiego, że dla jego uniknięcia byliby gotowi zamienić swój los na prawie każdy inny, jakkolwiek byłby w ich oczach zasadniczo nieponętny. Istota o wyższych uzdolnieniach potrzebuje więcej do szczęścia, cierpienie przeżywa prawdopodobnie głębiej, a niewątpliwie doświadcza go częściej niż istota niższego typu. Mimo to jednak nie zgodziłaby się nigdy na istnienie, które uważa za degradujące. Możemy sobie dowolnie ten sprzeciw interpretować: możemy przypisywać go dumie, której mianem obejmujemy pewne uczucia zarówno najbardziej jak i najmniej godne szacunku; możemy uważać go za przejaw umiłowania wolności i niezależności osobistej, które – według stoików – przyczyniają się przede wszystkim do jego zaszczepienia; możemy uważać go za przejaw żądzy władzy albo też potrzeby silnych wrażeń – bowiem oba te czynniki sprzyjają tworzeniu się tej postawy i wchodzą w jej skład.

Lecz najlepiej będzie mówić tu o poczuciu własnej godności, posiadanym przez wszystkich ludzi w tej czy innej postaci i w pewnej, choć niedokładnej, proporcji do ich wyższych kwalifikacji. U tych, u których poczucie to jest silne, stanowi ono tak istotny składnik ich szczęścia, że tylko przelotnie mogą oni pożądać czegoś, co wchodzi z tym poczuciem w konflikt. Ktokolwiek by myślał, że idąc za głosem tego poczucia poświęcamy coś z naszego szczęścia, że istota wyższa nie jest, w jednakowych warunkach; szczęśliwsza od niższej – ten plącze ze sobą dwa bardzo różne pojęcia: szczęścia i zaspokojenia pragnień. Trudno wątpić, że istoty, których przyjemności są niewybredne, mają największe szanse na pełne zaspokojenie swoich pragnień, podczas gdy osoba o wysokich aspiracjach będzie zawsze odczuwała szczęście, które jest w tym świecie dostępne jako niedoskonałe. Ale może się ona nauczyć znosić te niedoskonałości, jeżeli są one w ogóle do zniesienia, przy czym nie będzie z ich powodu zazdrościć komuś, kto wprawdzie ich nie odczuwa, lecz tylko dlatego, że nie reaguje w ogóle na te dobra, których brak o tej niedoskonałości stanowi. Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnią; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. A jeżeli głupiec i świnia są innego zdania, to dlatego, że umieją patrzeć na sprawę wyłącznie ze swego punktu widzenia. Drugiej stronie oba punkty widzenia są znane.

Ktoś mógłby tu wytknąć, że ludzie zdolni do wyższych przyjemności wybierają czasem niższe pod wpływem jakiejś pokusy. Ten fakt jednakże nie przeczy pełnemu docenianiu wewnętrznej wyższości pierwszych. Na skutek ułomności charakteru ludzie często wybierają dobro, które mają pod ręką, choć wiedzą, że jest ono mniej cenne. Czynią to zarówno w wypadku wyboru między dwiema przyjemnościami cielesnymi, jak i w wypadku, gdy trzeba wybierać między przyjemnością cielesną i duchową. Często, ze szkodą dla zdrowia, ubiegają się o zmysłowe przyjemności, choć zdają



sobie doskonale sprawę, że większym dobrem jest zdrowie. Mógł by ktoś dalej powiedzieć, że wielu z tych, którzy za młodu entuzjazmują się wszystkim, co szlachetne, z biegiem lat popada w bierność i samolubstwo. Nie wierzę jednak, by ci, którzy rozwijają się wedle tego nader pospolitego schematu, przedkładali dobrowolnie przyjemności niższe nad wyższe. Sądzę, że w chwili, gdy oddali się wyłącznie pierwszym, byli już niezdolni do drugich. Zdolność do przeżywania szlachetniejszych uczuć jest u większości ludzi rośliną nader delikatną. Na to, by zmarniała, nie trzeba nawet wrogich oddziaływań. Wystarczy, jeżeli się jej nie podtrzymuje. U większości ludzi młodych zdolność ta zanika szybko, jeżeli ich sposób życia i ich środowisko nie sprzyjają jej ćwiczeniu. Ludzie tracą wyższe aspiracje tak, jak tracą upodobania intelektualne, gdy nie mają czasu czy sposobności, by znaleźć dla nich zastosowanie, i oddają się niższym przyjemnościom nie dlatego, by je przedkładali świadomie nad inne, lecz dlatego, że bądź one tylko są im dostępne, bądź też nimi już tylko umieją się cieszyć. Jest rzeczą wątpliwą, czy ktoś, kto zachował jednakową wrażliwość na oba rodzaje przyjemności, wybierał kiedykolwiek świadomie i z rozwagą niższe, choć po wsze czasy wielu załamywało się w próżnym wysiłku, by oba te rodzaje przyjemności ze sobą połączyć.

Nie ma, jak sądzę, odwołania od orzeczenia tych, którzy są tu jedynymi kompetentnymi sędziami. W sprawie, o którą z dwóch przyjemności bardziej warto zabiegać albo, który z dwóch sposobów życia jest przyjemniejszy, niezależnie od jego walorów moralnych i od następstw z naszym wyborem związanych, musimy sąd tych, którzy znają obie możliwości, zaś w wypadku niezgody ich opinii, sąd większości spośród nich uznać za ostateczny. I nie należy wahać się ani chwili w przyjęciu tego orzeczenia w sprawie jakości przyjemności, skoro nie istnieje żaden inny trybunał, do którego można by się odwołać nawet w wypadku, gdy idzie tylko o ustalenie różnic ilościowych między przyjemnościami. Jakże tu bowiem

zadecydować, które z dwóch cierpień jest dokuczliwsze, albo które z dwóch przyjemnych doznań intensywniejsze, jeżeli nie przez odwołanie się do głosu większości tych, którzy oba te doznania przeżyli? Ani cierpienia nie są jednorodne, ani przyjemności, a cierpienie jest zawsze w stosunku do przyjemności rodzajowo odmienne. Cóż więc zadecydować może o tym, czy warto przeżyć określoną przyjemność za cenę określonego cierpienia, jeżeli nie uczucia i opinie ludzi w tych sprawach doświadczonych? Skoro zaś te uczucia i opinie przemawiają za tym, że przyjemności, które zawdzięczamy naszym wyższym władzom, są – abstrahując od intensywności tych przyjemności – jakościowo bardziej godne wyboru niż te, na które stać naszą naturę zwierzęcą, tych wyższych władz pozbawioną, nie ma powodu, by do tego głosu odnosić się w tej sprawie inaczej niż w poprzedniej.

Zatrzymałem się nieco dłużej przy tym punkcie, ponieważ było to konieczne dla zarysowania adekwatnej koncepcji *użyteczności* czy *szczęścia* jako zasadniczych dyrektyw postępowania. Ale zgoda na te wywody nie stanowi w żadnym razie niezbędnego warunku zaakceptowania utylitarystycznego kryterium, tym kryterium bowiem nie jest przyczynianie się do własnego największego szczęścia, lecz do największego szczęścia w ogóle. Jeżeli zaś ktoś może wątpić, czy człowiek o szlachetnym charakterze jest zawsze z tytułu swojej szlachetności szczęśliwszy, to wątpić już niepodobna, że taki człowiek innych czyni szczęśliwszymi i że świat jako całość nadzwyczajnie na tym zarabia. Utylitaryzm zatem mógłby osiągnąć swój cel poprzez samo tylko pielęgnowanie powszechnej szlachetności charakterów, nawet gdyby nasze osobiste szczęście spływało na nas tylko ze szlachetności innych, zaś nasza szlachetność przyczyniała się wyłącznie do pomniejszania naszej szczęśliwości. Lecz samo sformułowanie takiej ewentualności tak unaocznia jej niedorzeczność, że wszelkie argumenty stają się zbyteczne.

Zgodnie z powyższą interpretacją zasady najwyższego szczęścia, celem ostatecznym, ze względu na który pożądane



są wszystkie inne rzeczy (zarówno wtedy, gdy bierzemy pod uwagę nasze własne dobro, jak i cudze) jest istnienie jak najbardziej wolne od cierpień i jak najbardziej bogate w przyjemności, zarówno pod względem jakościowym jak i ilościowym, przy czym o jakości tych ostatnich i o ważeniu jej na szali w stosunku do ilości decyduje głos tych, którzy są do tych porównań najbardziej powołani, zarówno przez swój zasób doświadczeń jak przez swoje wdrożenie do samoobserwacji. Skoro to stanowi – zdaniem utylitarystów – cel ludzkiego działania, stanowi także z konieczności i sprawdzian tego, co moralne; moralność bowiem można odpowiednio zdefiniować jako zespół takich reguł i przepisów ludzkiego postępowania, których przestrzeganie zapewniłoby w największym stopniu opisane wyżej istnienie nie tylko całej ludzkości, lecz w miarę możności, wszystkim istotom czującym.

Jednakże przeciw tej doktrynie występuje inna grupa krytyków, którzy twierdzą, że szczęście w żadnej z jego postaci nie może być rozumnym celem ludzkiego życia i działania, przede wszystkim dlatego, że jest nieosiągalne. Pytają oni pogardliwie: Jakie masz prawo być szczęśliwym? – Pytanie, które p. Carlyle wzmacnia dodatkiem: Jakie prawo miałeś jeszcze do niedawna by w ogóle *istnieć*? Dalej, ci sami krytycy mówią, że człowiek może obejść się bez szczęścia, z czego miały zdawać sobie sprawę wszystkie istoty szlachetne, które nie mogłyby tej szlachetności osiągnąć bez nauczenia się *Entsagen*, czyli wyrzeczenia – umiejętności, której dokładne opanowanie wraz z podporządkowaniem się jej mają być, zdaniem tych krytyków, początkiem i warunkiem niezbędnym cnoty.

Pierwszy z tych zarzutów trafiałby w sedno, gdyby był ugruntowany; jeżeliby bowiem ludzie nie mieli w ogóle nigdy być szczęśliwi, to osiągnięcie szczęścia nie mogłoby być celem moralności ani żadnego rozumnego postępowania. A jednak gdyby nawet tak być miało, można by jeszcze powiedzieć coś na korzyść utylitaryzmu, skoro użyteczność obejmuje nie tylko ubieganie się o szczęście, ale także zapobieganie cierpieniu czy

jego redukowanie. Gdyby ubieganie się o szczęście miało być czymś chimerycznym, dyrektywa zapobiegania cierpieniu uzyskiwałaby tym samym jeszcze szersze zastosowanie i jeszcze większą imperatywność, dopóty przynajmniej, dopóki ludzie uważaliby, że warto żyć, i nie szukali wyjścia w równoczesnym zbiorowym samobójstwie, zalecanym w pewnych warunkach przez Novalisa. Twierdzenie jednak, że szczęście jest nieosiągalne, jest, jeżeli nie igraszką słowną, to w każdym razie znaczną przesadą. Jeżeli przez szczęście rozumie się ciągły stan bardzo przyjemnego podniecenia, to jest rzeczą jasną, że takie szczęście jest niemożliwe. Stan przyjemnego upojenia trwa tylko chwilę, lub też czasem, z przerwami, parę godzin czy dni i stanowi świetny przelotny błysk szczęścia, nie zaś jego trwały i równy płomień. Filozofowie, którzy nauczali, że szczęście stanowi cel życia, zdawali sobie z tego równie dobrze sprawę, jak ci, którzy ich złośliwie krytykowali. Szczęście, które mieli na myśli, nie było życiem w ciągłym zachwycie. Na życie szczęśliwe składać się miały chwile upojeń, rzadkie i przelotne cierpienia, liczne i różnorodne przyjemności, z wyraźną przewagą czynnych nad biernymi, przy czym u podstawy tej całości leżała dyrektywa, by nie spodziewać się po życiu więcej, niż ono dać może. W oczach tych, których los takim szczęściem obdarował, życie zawsze zasługiwało na nazwę szczęśliwego. Tego rodzaju egzystencja, nawet obecnie, bywa udziałem wielu, przynajmniej w pewnych dłuższych okresach ich życia. Współczesne opłakane wychowanie i współczesny opłakany ustrój społeczny są jedyną rzeczywistą przeszkodą na drodze do osiągnięcia jej przez prawie wszystkich.

Nasi oponenci gotowi może zgłosić wątpliwość, czy ludzie, nauczeni traktować szczęście jako cel życia, zadowolą się tak skromną jego porcją. Ale wielka liczba ludzi zadawalała się znacznie mniejszą. Wydaje się, że do życia, które by człowieka zadowoliło, potrzebne są głównie dwa czynniki, z których każdy bywał sam przez się uważany za wystarczający. Są nimi: spokój i silne wrażenia. Wielu sądzi, że pędząc życie bardzo spokojnie, można zadawalać się nielicznymi przyjemnościami. Wielu, dla życia pełnego silnych wrażeń, umie się pogodzić ze znaczną dawką cierpienia. Z pewnością nie jest rzeczą zasadniczo niemożliwą, nawet dla całej ludzkości, pogodzić oba te czynniki, ponieważ nie wykluczają się wzajem, a nawet są w sposób naturalny ze sobą sprzęgnięte: gdy trwa dłużej jeden z tych stanów, przygotowuje on do drugiego i czyni go pożądanym. Tylko ci, których lenistwo jest już przywarą, nie pragną jakichś silnych wrażeń po okresie wytchnienia. Tylko ci, u których potrzeba silnych wrażeń ma już charakter patologiczny, mogą uważać spokój następujący po okresie podniecenia za nudny i jałowy, zamiast cieszyć się nim proporcjonalnie do siły przeżytych dopiero co wzruszeń. Jeżeli ludzie, dla których los okazał się względnie przychylny, nie znajdują w życiu dosyć radości na to, by uznać je za wartościowe, to przyczyna leży na ogół w tym, że myślą tylko o sobie. Ci, którzy nie są związani uczuciowo ani z bliskimi, ani ze sprawami ogólnymi, mają życie bardzo zubożone, a w każdym razie traci ono coraz to bardziej na wartości w miarę zbliżania się ku śmierci, która kładzie kres wszelkim samolubnym interesom. Tymczasem ci, którzy zostawiają po sobie ludzi kochanych, a zwłaszcza ci, którzy ponadto przejęli się mocno ogólnymi interesami ludzkości, zachowują w przededniu śmierci tak mocne związki z życiem, jakie mieli wtedy, gdy byli w pełni sił i młodości. Drugim z kolei po sobkostwie najważniejszym powodem niezadowolenia z życia jest brak kultury umysłowej. Człowiek nią obdarzony – a nie myślę tu o filozofach, lecz o wszystkich tych, którzy mieli dostęp do wiedzy i którzy mogli ćwiczyć swoje uzdolnienia – znajduje niewyczerpane źródło zainteresowań we wszystkim, co go otacza; w przyrodzie, dziełach sztuki, tworach poetyckiej wyobraźni, wydarzeniach historycznych, w badaniu dróg, którymi ludzkość kroczyła i kroczy, i jej perspektyw na przyszłość. Można wprawdzie zobojętnieć na to wszystko nie

wyczerpawszy nawet tysiącznej części wszystkich możliwości, ale tylko wtedy, gdy od początku nie wiązały nas z tymi sprawami moralne i głęboko ludzkie potrzeby i gdy pchała nas do nich wyłącznie ciekawość.

Otóż w porządku świata nic nie sprzeciwia się temu, by zasób kultury umysłowej wystarczającej do inteligentnego zajmowania się tymi sprawami nie miał być dziedzictwem każdego człowieka urodzonego w kraju cywilizowanym. Nie ma także żadnej zasadniczej konieczności, by człowiek trwał w egoistycznym sobkostwie wypranym z wszelkich uczuć i trosk poza tymi, które koncentrują się na jego własnej nędznej osobie. Nawet teraz liczba osób żyjących na znacznie wyższym poziomie wystarcza, by dać nam przedsmak tego, jak by ludzkość żyć mogła. Każdy człowiek, wychowany w sposób właściwy, może, choć w nierównym stopniu, mieć rzetelne osobiste przywiązania i może być szczerze przejęty dobrem publicznym. Każdy, kto spełnia te skromne warunki moralne i intelektualne, może spędzić życie godne pozazdroszczenia w świecie, w którym jest tyle rzeczy interesujących, tyle rzeczy, którymi się można cieszyć, a ponadto tyle rzeczy do poprawiania i udoskonalenia. Każdy człowiek, w wypadku jeżeli tylko złe prawa i konieczność podporządkowania się cudzej woli nie pozbawią go możności korzystania z tych źródeł szczęścia, które są w jego zasięgu, znajdzie niechybnie to życie godne pozazdroszczenia, przy założeniu, że ominą go prawdziwe niepowodzenia życiowe, stanowiące wielkie źródła fizycznego i duchowego cierpienia, takie jak: nędza, choroba, a także niewdzięczność, upadek moralny albo przedwczesna śmierć tych, których się kocha. Najważniejszym tedy zagadnieniem jest walka z tego rodzaju nieszczęściami, mało kto bowiem może być od nich całkowicie wolny. Prawda, że w obecnych warunkach niepodobna tym nieszczęściom zapobiec, a nieraz nawet trudno je w sposób odczuwalny złagodzić. Jednakże nikt poważny nie wątpi, że to, co stanowi największe, niezaprzeczone zło naszego świata,



może być w znacznej mierze usunięte i że – jeżeli tylko ludzkość będzie szła nadal po drodze postępu – zostanie ostatecznie bardzo ograniczone. Bieda, która zawsze pociąga cierpienie, da się całkowicie pokonać przez rozumną politykę społeczną popartą przez zapobiegliwość i rozsądek jednostek. Nawet z wrogiem najbardziej upartym, a mianowicie z chorobą, można w znacznym stopniu się uporać przez właściwe wychowanie fizyczne, należyte wyrobienie umysłowe i czuwanie nad czynnikami szkodliwymi dla zdrowia. Rozwój nauki zaś zapowiada na przyszłość osiąganie zwycięstw nad tym nienawistnym wrogiem w sposób bardziej bezpośredni. Każdy krok naprzód w tym kierunku uchyla niebezpieczeństwo, które może położyć kres nie tylko naszemu własnemu życiu, ale – co ważniejsze – i życiu tych, z którymi nasze szczęście jest nierozłącznie związane. Co zaś do zmiennych kolei losu i do zawodów przeżywanych w związku z różnymi zewnętrznymi niepowodzeniami, bywają one głównie wynikiem naszej własnej nierozwagi, naszych niewłaściwie kierowanych pragnień, bądź też złych albo przynajmniej niedoskonałych urządzeń społecznych. Krótko mówiąc, wszystkie wielkie źródła ludzkiego cierpienia dadzą się opanować – jedne w znacznym stopniu, inne niemal całkowicie – przez ludzką zapobiegliwość i wysiłek. A chociaż usuwanie zła posuwa się naprzód z pożałowania godną powolnością i chociaż długi rząd pokoleń przeminie, zanim zwycięstwo będzie zupełne i świat stanie się tym, czym mógłby stać się tak łatwo, gdyby nie brak wiedzy i dobrej woli, to jednak każdy człowiek dostatecznie inteligentny i ofiarny by wnieść do ogólnego dzieła swoją, choćby drobną i niepozorną cząstkę, czerpać będzie szlachetną radość już z samej tej walki, radość, z której nie zrezygnuje dla zadośćuczynienia własnym interesom egoistycznym.

Te uwagi pozwalają zająć właściwe stanowisko w stosunku do tych krytyków, którzy mówili, że można i trzeba uczyć się obywać bez szczęścia. Jest rzeczą niewątpliwą, że bez szczęścia

obyć się można. Czyni to, bez udziału swej woli, dziewiętnaście dwudziestych ogółu ludzi, nawet w tych częściach naszego współczesnego świata, które są najdalej posunięte w rozwoju. Dobrowolnie zaś wyrzekać się musi szczęścia często bohater albo męczennik, czyniąc to dla czegoś, co ceni więcej od swojej osobistej szczęśliwości. Lecz czym jest to coś, jeżeli nie szczęściem innych lub czymś, co stanowi jego niezbędny warunek? Jest rzeczą szlachetną zdobyć się na całkowitą rezygnację z własnego szczęścia czy z szans jego osiągnięcia, lecz ostatecznie ta ofiara musi mieć jakiś cel. Nie jest ona celem sama w sobie. Jeżeli zaś, ktoś mi powie, że tym celem jest nie szczęście, lecz cnota, która jest czymś lepszym od szczęścia, pytam, czy ów bohater lub męczennik dokonałby swojej ofiary, gdyby nie wierzył, że zabezpieczy ona innych przed podobnymi ofiarami? Czyby jej dokonał, gdyby przypuszczał, że poświęcenie jego osobistego szczęścia będzie dla innych najzupełniej bezowocne i upodobni ich los do jego losu, tj. postawi ich w sytuacji osoby, która zrezygnowała z własnego szczęścia? Cześć tym, którzy umieją wyrzec się wszelkich radości życia, jeżeli to wyrzeczenie wzmaga wydatnie ogólne szczęście na świecie. Ale ten, kto to robi albo twierdzi, że robi dla jakiegoś innego celu, zasługuje na tyleż uznania, co ów asceta, który stał na słupie. Taki człowiek może służyć jako podniecające innych świadectwo tego, co człowiek *może* w ogóle zrobić, ale z pewnością nie jako przykład tego, co się robić *powinno.*

Chociaż tylko w bardzo niedoskonałym świecie można służyć najlepiej szczęściu innych przez całkowite poświęcenie własnego, godzę się całkowicie, że póki świat jest niedoskonały, gotowość do tego rodzaju ofiar stanowi najwyższą cnotę, jaką człowiek może osiągnąć. Dodam ponadto, choć to może brzmieć jak paradoks, że póki świat jest taki, jaki jest, kto zdaje sobie sprawę, że może obyć się bez szczęścia, ten ma najlepsze widoki na osiągnięcie takiego szczęścia, jakie osiągnąć można. Tylko bowiem ta świadomość może człowieka uniezależnić od losu, dając mu przeświadczenie, że najgorsze nieszczęścia nie są w stanie go pokonać. Kto ma takie przeświadczenie, ten nie lęka się przeciwności życiowych i umie – jak wielu stoików w najgorszych czasach Rzymskiego Imperium – cieszyć się w spokoju tym, co mu dostępne, nie przejmując się tym, że to radości niepewne i że kiedyś muszą mieć swój koniec.



Tymczasem utylitaryści nigdy nie przestaną twierdzić, że moralność głosząca poświęcenie z równym prawem wchodzi w skład ich doktryny, jak w skład doktryny stoików czy transcendentalistów. Moralność utylitarystów uznaje w człowieku zdolność poświęcenia swojego własnego największego dobra dla dobra innych. Zaprzecza tylko temu, by poświęcenie to było samo przez się dobrem, i uważa je za marnotrawstwo, jeżeli nie powiększa ogólnej sumy szczęścia albo nie zmierza do jej powiększenia. Jedyną ofiarą z samego siebie, którą pochwala, jest oddanie się szczęściu innych czy też realizowaniu pewnych jego warunków niezbędnych, przy czym to szczęście innych może być szczęściem całej ludzkości, bądź też szczęściem pewnych jednostek w granicach wyznaczonych przez interesy wspólne całej ludzkości.

Ponieważ ci, którzy atakują utylitaryzm, rzadko chcą to sprawiedliwie przyznać, raz jeszcze muszę powtórzyć, że szczęście, które stanowi utylitarystyczne kryterium właściwego postępowania, nie jest szczęściem osobistym działającego, lecz szczęściem wszystkich. Jeżeli idzie o stosunek do własnego szczęścia w zestawieniu ze szczęściem innych, utylitaryzm wymaga od człowieka takiej ścisłej bezstronności, jaką by miał życzliwy widz nie zainteresowany w sprawie. W podstawowych przykazaniach Jezusa z Nazaretu odnajdujemy w całości ducha etyki użyteczności. Ten, kto by czynił innym to, czego chciałby sam od nich doznać, i kochał bliźniego jak siebie samego, spełniałby ideał moralności utylitarystycznej. Jako środek możliwie największego zbliżenia się do tego ideału, utylitaryzm dodałby jeszcze: po pierwsze, wymaganie, żeby

prawodawstwo i urządzenia społeczne zmierzały do jak najlepszego uzgodnienia szczęścia, czy też (jak to się mówi potocznie) interesu każdego indywiduum z interesem ogółu; po drugie, by wychowanie i opinia, które mają tak wielki wpływ na ludzki charakter, używały tego wpływu dla wytworzenia w psychice każdego człowieka nierozerwalnego związku między jego własnym szczęściem a dobrem ogółu; zwłaszcza między jego własnym szczęściem i takimi działaniami czy powściągami, które dyktowane są przez wzgląd na szczęście ogólne, tak by człowiek nie tylko nie mógł sobie w ogóle wyobrazić możliwości własnego szczęścia połączonego z postępowaniem sprzeciwiającym się ogólnemu dobru, ale by ponadto bezpośredni impuls przyczyniania się do ogólnego dobra stał się dla ludzi jednym z ich stałych motywów działania, a uczucia z tym związane zajmowały miejsce naczelne w ich życiu emocjonalnym. Gdyby przeciwnicy moralności utylitarystycznej należycie ją interpretowali, nie umieliby wskazać żadnej dyrektywy, której by tu brakowało w zestawieniu z innymi moralnościami. Nie ma systemu etycznego, który by zalecał piękniejszy czy wznioślejszy rozwój natury ludzkiej. Nie ma motywów postępowania, wyzyskiwanych przez inne systemy etyczne dla realizacji swych wskazań, których by utylitaryzm nie mógł wykorzystać.

Krytyków utylitaryzmu nie zawsze można oskarżać o przedstawianie go w dyskredytującym świetle. Przeciwnie, ci z pośród nich, którzy w przybliżeniu oceniają należycie jego bezinteresowny charakter, zarzucają mu nawet czasem, że stawia ludziom zbyt wysokie wymagania. Mówią oni, że żąda zbyt wiele ten, kto wymaga, by ludzie kierowali się zawsze w działaniu względem na interes społeczny. Kto jednak głosi tego rodzaju opinię, zdradza, że nie rozumie w ogóle, czym jest kryterium moralności, i miesza regułę postępowania z jego motywem. Zadaniem etyki jest powiedzieć nam, co stanowi nasz obowiązek i jak możemy go rozpoznawać. Żaden system etyczny jednak nie żąda od nas, by jedynym



motywem naszego postępowania miało być poczucie obowiązku. Wręcz przeciwnie, dziewięćdziesiąt dziewięć setnych wszystkich naszych czynów dokonujemy z innych motywów, co jest całkowicie w porządku, jeżeli tylko reguły obowiązku tego nie zabraniają. Stawianie tego rodzaju zarzutów utylitaryzmowi jest tym bardziej nieusprawiedliwione, że wyznawcy utylitaryzmu mocniej niż niemal wszyscy inni moraliści podkreślali, że motyw działania nie ma nic wspólnego z jego wartością moralną, aczkolwiek decyduje w znacznym stopniu o wartości działającego. Kto ratuje tonącego, spełnia czyn moralnie dodatni bez względu na to, czy jego motywem była chęć spełnienia obowiązku, czy też nadzieja na zapłatę za trud, jaki sobie zadał. Kto zdradził przyjaciela, który mu ufał, popełnił przestępstwo, nawet jeżeli chciał się w ten sposób przysłużyć drugiemu przyjacielowi, w stosunku do którego miał większe zobowiązania*. Ten, kto mówi o czynach

* Pewien oponent (wielebny J. Llewelyn Davies), którego prawość intelektualną i moralną miło mi tu stwierdzić, przeciwstawił się temu stanowisku, mówiąc: „O tym, czy uratowanie tonącego człowieka zasługuje na pochwałę, czy naganę, decyduje w znacznym stopniu niewątpliwie motyw działającego. Przypuśćmy, że jakiś tyran, widząc, że jego wróg, w zamiarze ucieczki, wskoczył do morza, ratuje go tylko dlatego, by móc poddać go bardziej wyszukanym torturom. Czy byłoby na miejscu nazwać ten czyn «czynem moralnie dodatnim»? Albo przypuśćmy znowu, posługując się stereotypowym przykładem wyjętym z rozpraw etycznych, że ktoś zdradził tajemnicę powierzoną mu przez przyjaciela, ponieważ dochowanie jej spowodowałoby wielkie nieszczęście dla tegoż właśnie przyjaciela lub kogoś z jego bliskich. Czy utylitaryzm żądałby uznania tej zdrady za zbrodnię, tak jakby tego żądał, gdyby ta zdrada była dokonana z niskich pobudek?".

Wydaje mi się, że ten, kto ratuje kogoś od utonięcia po to, by go później uśmiercić za pomocą tortur, różni się nie tylko motywem od tego, kto robi to samo z obowiązku czy uczuć życzliwych. Sam czyn jest różny. Ocalenie człowieka stanowi w tym wypadku tylko pierwszy, niezbędny krok do czynu znacznie ohydniejszego niż pozostawienie tonącego swemu losowi. Gdyby p. Davies powiedział: „O tym, czy ocalenie człowieka od utonięcia jest chwalebne, czy naganne, decyduje w znacznym stopniu – nie motyw, lecz *intencja*", żaden utylitarysta by temu nie zaprzeczył. P. Davies, przez

dokonywanych wyłącznie z obowiązku i ścisłego posłuszeństwa dla zasady, zdradza całkowite niezrozumienie utylitarystycznego sposobu myślenia, przypisując utylitarystom żądanie od ludzi, by obcowali ciągle w swoich myślach z czymś tak ogólnym jak cały świat czy całe społeczeństwo. Znaczna większość dobrych czynów kieruje się nie dobrem świata, lecz dobrem poszczególnych ludzi, z których dobra buduje się dobro świata, a myśli człowieka najbardziej czcigodnego nie muszą w tego rodzaju sytuacjach wybiegać poza ograniczony krąg osób, chyba że to jest konieczne, by się upewnić, że wyrządzając im coś dobrego nie narusza czyichś uprawnień, tj. czyichś słusznych i uzasadnionych oczekiwań. Zadaniem cnoty jest – według etyki utylitarystycznej – pomnażanie szczęścia. Poza wyjątkami (których jest nie więcej niż jeden na tysiąc) tylko niektórzy ludzie mają możność dokonywać tego na wielką skalę i stawać się tym samym społecznymi dobroczyńcami. Jedynie w tego rodzaju sytuacjach żądamy od kogoś, by liczył się z powszechną użytecznością. We wszystkich innych wypadkach wystarcza, by liczył się z użytecznością osobistą, z interesami i szczęściem paru wybranych osób. Tylko ci zatem, których działanie rozciąga się w swoich skutkach na całe społeczeństwo, muszą stale obejmować tak wielki zakres. W wypadku wstrzymywania się od pewnych rzeczy – których się robić zabrania ze względów moralnych, choćby ich konsekwencje miały być w danym wypadku

przeoczenie, nazbyt pospolite, by można było mieć mu je za złe, pomieszał w tym wypadku nader różne pojęcia *motywu* i *intencji*. Utylitaryści (a zwłaszcza Bentham) włożyli wyjątkowo dużo trudu, by to rozróżnienie unaocznić. Moralność czynu zależy całkowicie od intencji, tj. od tego, co działający *chciał zrobić*. Ale motyw, tj. uczucie, które pcha go do tego, by chciał to właśnie zrobić, gdy nie wpływa na zmianę czynu, nie gra także żadnej roli w jego ocenie moralnej, aczkolwiek gra znaczną rolę w naszej ocenie moralnej działającego, zwłaszcza gdy wskazuje na stałą, dobrą albo złą, *dyspozycję* – skłonność charakteru, która może być źródłem bądź to pożytecznych, bądź szkodliwych czynów.



dobroczynne – byłoby rzeczą niegodną inteligentnego człowieka nie zdawać sobie sprawy z tego, że czyn zabroniony należy do klasy czynów, które, gdyby dopuszczać się ich mieli wszyscy, stałyby się szkodliwe dla ogółu i że to właśnie stanowi powód, dla którego należy się od danego czynu powstrzymać. Wymagania, by liczyć się z interesem publicznym, jakie zawarte jest w tej opinii, nie jest większe od wymagań stawianych przez jakikolwiek inny system moralny, wszystkie bowiem systemy moralne godzą się w zabranianiu tego, co, jawnie szkodliwe dla społeczeństwa.

Uwagi, które poczyniliśmy, uchylają także inny jeszcze zarzut kierowany przeciw doktrynie użyteczności, zarzut oparty na jeszcze wadliwszej interpretacji zarówno roli, jaką gra kryterium moralne, jak i samego znaczenia słów *dobry* i *zły*. Słyszy się mianowicie często, że utylitaryzm czyni ludzi chłodnymi i nieczułymi, że mrozi ich uczucia moralne w stosunku do innych, że uczy ludzi oschłego i bezwzględnego liczenia się wyłącznie tylko z konsekwencjami ludzkich czynów, bez brania pod uwagę w swojej ocenie moralnej dyspozycji, z których te czyny płyną. Jeżeli tego rodzaju twierdzenie należy interpretować jako twierdzenie, że utylitaryści nie zezwalają, by na ocenę wartości moralnej czynu miała wpływać opinia o osobie sprawcy, to zarzut ten nie jest zarzutem przeciw utylitaryzmowi, lecz w ogóle przeciw wszelkiemu posługiwaniu się jakimś kryterium moralnym. Z pewnością bowiem żadne ze znanych kryteriów etycznych nie decyduje o tym, czy czyn jest dobry czy zły, na tej podstawie, że został dokonany przez dobrego lub złego człowieka, tym mniej na podstawie tego, czy ów człowiek był miły, dzielny i ludziom życzliwy, czy wręcz przeciwnie. Liczenie się z tego rodzaju czynnikami ma znaczenie przy ocenianiu ludzi, a nie przy ocenianiu czynów, utylitaryzm zaś bynajmniej nie zaprzecza temu, że poza wartością moralną ludzkich czynów, interesują nas jeszcze w człowieku różne inne rzeczy. Stoicy, istotnie, z tym paradoksalnym nadużywa-

niem języka, które charakteryzowało ich system i które miało im służyć do wzniesienia się ponad wszystko, co nie jest zabieganiem o cnotę, powtarzali z upodobaniem, że ten, kto ją posiada, posiada wszystko, że on i tylko on jest bogaty, jest piękny, jest królem stworzenia. Doktryna utylitarystyczna nie zarysowuje jednak przed człowiekiem cnotliwym takich perspektyw. Utylitaryści zdają sobie dobrze sprawę z tego, że poza cnotą istnieją jeszcze inne rzeczy godne posiadania i nie mają zupełnie nic przeciw temu, by rzeczy te należycie doceniać. Zdają sobie oni także sprawę z tego, że dobry czyn nie zawsze świadczy o szlachetności charakteru sprawcy i że czyny złe często płyną z dyspozycyj zasługujących na pochwałę. Gdy ten fakt ujawnia się w konkretnych wypadkach, zmienia się ich ocena, z pewnością jednak nie ocena czynu, lecz ocena sprawcy. Przyznaję, iż mimo to utylitaryści wierzą, że na długą metę o dobrym charakterze świadczą najlepiej dobre czyny i w zdecydowany sposób opierają się uznaniu za dobrą takiej dyspozycji psychicznej, która prowadzi głównie do złych czynów. Tę opinię niejedni mają im za złe, są oni jednak w tej sprawie w sytuacji wszystkich tych, którzy różnicę między dobrem i złem traktują poważnie. To też rzetelny utylitarysta nie ma potrzeby tym zarzutem zaprzątać sobie głowy.

Można by z tą krytyką się zgodzić, gdyby ograniczała się do stwierdzenia, że wielu utylitarystów, mierząc moralność czynów wedle kryteriów utylitarystycznych, czyni to nazbyt jednostronnie i nie docenia różnych pięknych rysów charakteru, które czynią człowieka godnym miłości czy podziwu. Utylitaryści, którzy pracowali nad swoimi uczuciami moralnymi zaniedbując współdoznawanie z ludźmi i kształcenie wrażliwości artystycznej, istotnie popadają w ten błąd. Jest on zresztą udziałem wszystkich innych moralistów w tej samej sytuacji. Co można powiedzieć w obronie tych ostatnich, dotyczy także i utylitarystów. A idzie mi mianowicie o to, że jeżeli mamy już w czymś błądzić, to lepiej grzeszyć tą jednostronnością niż inną. W rzeczywistości, pośród utylitarystów, tak jak i pośród wyznawców innych systemów, znaleźć można całą gamę odcieni w stosowaniu własnych kryteriów oceniania, od najdalej idącej surowości do najdalej idącej pobłażliwości. Niektórzy z utylitarystów objawiają nawet purytański rygoryzm, podczas gdy inni są tak wyrozumiali, jakby sobie mogli tego życzyć grzesznicy czy ludzie sentymentalni. Na ogół biorąc, nie wydaje się, by doktryna, która podkreśla szczególnie interes, jaki ma ludzkość w zapobieganiu czynom, które gwałcą prawo moralne, i w ich karaniu, miała okazać się gorsza od innych w kierowaniu sankcji opinii publicznej przeciw tego rodzaju pogwałceniom. Prawda, że na pytanie: „Co gwałci prawo moralne?” – ci, którzy przyjmują różne kryteria moralności, prawdopodobnie dawać będą czasem różną odpowiedź. Ale różnicy opinii w sprawach moralnych nie zapoczątkował na świecie utylitaryzm, natomiast przyznać należy, że ta doktryna daje, jeżeli nie łatwy, to w każdym razie uchwytny i zrozumiały sposób rozstrzygania takich kwestii spornych.



Nie będzie może rzeczą zbędną zarejestrować jeszcze parę innych nieporozumień związanych z etyką utylitarystyczną, włączając nawet wypadki, gdzie to nieporozumienie jest tak oczywiste i prymitywne, że wydaje się niemożliwe, by człowiek lojalny i inteligentny mógł paść jego ofiarą. Jednakże i o tych nieporozumieniach warto wspomnieć, ponieważ nawet osoby o wyższych kwalifikacjach intelektualnych tak rzadko starają się należycie zrozumieć poglądy, do których są uprzedzone, zaś ludzie w ogóle tak mało zdają sobie sprawę z niebezpieczeństwa zamykania oczu na to, czego się widzieć nie chce, że nawet w poważnych pracach osób mających wysokie pretensje zarówno do wykształcenia filozoficznego, jak do wzniosłych zasad, spotyka się uporczywie najbardziej grube zniekształcania doktryn etycznych. Często stawia się doktrynie użyteczności zarzut, że jest *bezbożna*. Jeżeli już koniecznie trzeba się w ogóle bronić przeciw tak bezpodstawnemu twierdzeniu, wypadałoby powie-

dzieć, że sprawa zależy od tego, jaką moralność Bóstwu przypisujemy. Gdyby prawdą było, że Bóg pragnie przede wszystkim szczęścia ludzi i stworzył ich dla szczęścia, utylitaryzm nie tylko nie byłby doktryną bezbożną, lecz przeciwnie, doktryną głębiej religijną od innych. Jeżeli, zarzucając utylitaryzmowi bezbożność, zarzuca mu się, że najwyższe prawo moralne – nie płynie w nim z objawienia, to stwierdzam w odpowiedzi, że utylitarysta, który wierzy w nieskończoną dobroć i mądrość Boga, wierzy z konieczności, że cokolwiek Bóg uznał za właściwe objawić na tematy moralne, musi najdokładniej spełniać postulaty doktryny użyteczności. Nie tylko utylitaryści byli zdania, że objawienie w chrześcijaństwie ograniczało się i było powołane raczej do tchnienia w ludzkie serca i umysły takiego ducha, który by pozwolił ludziom samodzielnie znajdować to, co dobre, nakłaniając ich do jego realizacji, niż do wskazywania – chyba że w sposób ogólny – na czym to dobro polega; to zaś czyniło niezbędną jakąś, przemyślaną w szczegółach, doktrynę etyczną, która by zinterpretowała nam wolę bożą. Zbyteczne jest dociekać tutaj, czy ta opinia jest słuszna, czy nie, z pomocy bowiem, którą religia naturalna czy objawiona służyć może dociekaniom etycznym, wyznawca utylitaryzmu może korzystać równie dobrze jak każdy inny moralista. Może się on powołać na świadectwo Boga dla stwierdzenia, że należy się liczyć z użytecznością czy szkodliwością czynów, z równym uprawnieniem, z jakim inni mogą się na nie powoływać dla poparcia jakiegoś transcendentalnego prawa niemającego żadnego związku z użytecznością ani szczęściem.

Z kolei znowu, doktryna *użyteczności* bywa piętnowana w całości jako doktryna niemoralna, gdy się to, co użyteczne, utożsamia z tym, co dogodne, i gdy się to, co dogodne, interpretuje po linii potocznego przeciwstawienia człowieka kierującego się *dogodnością* temu, kto rządzi się *zasadą*. Lecz to, co *dogodne* (*the expedient*) w tym sensie, w jakim przeciwstawia się je temu, co słuszne (*the right*), znaczy na



ogół: dogodne ze względu na interesy działającego, tak jak dogodne jest poświęcenie interesów swego kraju dla ministra pragnącego utrzymać w ten sposób swoje stanowisko. W najlepszym razie używając tego słowa oznaczamy przez nie coś dogodnego dla jakiegoś bezpośredniego, chwilowego użytku, coś, co wszakże narusza regułę, której przestrzeganie byłoby użyteczne (*expedient*) w znacznie większym stopniu. Ale w tym sensie to, co *dogodne*, zamiast być tożsame z tym, co użyteczne, jest jedną z odmian tego, co szkodliwe. Tak np. byłoby nieraz dogodnie skłamać dla wydobycia się z jakiejś doraźnie kłopotliwej sytuacji lub też dla osiągnięcia czegoś bezpośrednio użytecznego dla nas czy dla innych. Ale ze względu na to, że pielęgnowanie w nas wrażliwości na prawdomówność jest jedną z rzeczy najbardziej użytecznych i że stępienie tej wrażliwości jest jedną z rzeczy najbardziej szkodliwych; a także ze względu na to, że każde, nawet niezamierzone, odchylenie od prawdy przyczynia się bardzo do osłabienia wiarygodności ludzkich wypowiedzi, wiarygodności, która stanowi główną podstawę społecznej szczęśliwości i której brak w większym stopniu niż cokolwiek innego wstrzymuje rozwój cywilizacji, cnoty i wszystkiego, od czego ludzkie szczęście w najszerszej skali zależy – z tych to względów czujemy, że pogwałcenie dla doraźnej korzyści reguły użytecznej o tak szerokim zasięgu użyteczne nie jest i że ten, kto, dla dogodzenia sobie albo komuś, pozbawia ludzkość, w zakresie swoich możliwości, tego dobra, jakim jest odpowiedzialność za słowo, a naraża ją na zło związane z jej brakiem – działa jak jeden z najgorszych wrogów ludzkości. Jednakże wszyscy moraliści przyznają, że nawet ta reguła, jakkolwiek święta, dopuszcza wyjątki. A naruszamy ją przede wszystkim wtedy, gdy ukrycie czegoś (np. jakiejś informacji przed złoczyńcą lub złych wiadomości przed osobą ciężko chorą) może uchronić kogoś (a zwłaszcza kogoś innego niż my sami) od wielkiego i niezasłużonego zła i gdy to ukrycie wymaga koniecznie kłamstwa. Lecz na to, by tego

rodzaju wyjątki nie zdarzały się poza konieczną potrzebą i by jak najmniej naruszały wzajemne zaufanie, winny one być dokładnie ustalone, a granice stosowalności kłamstwa – jeżeli to możliwe – ściśle określone. Jeżeli zasada użyteczności ma do czegoś służyć, musi właśnie służyć do tego, by ważyć na szali i porównywać rodzaje użyteczności znajdujące się w konflikcie i określać, gdzie należy wybierać jedną a gdzie pierwszeństwo trzeba oddać drugiej.

Zwolennicy zasady użyteczności muszą z kolei odpowiadać często na takie zarzuty, jak zarzut, że w chwili poprzedzającej działanie nie ma czasu na obliczenia i ważenia jego skutków dla szczęścia ogólnego. To tak zupełnie, jak gdyby się powiedziało, że nie możemy kierować się w postępowaniu dyrektywami chrześcijaństwa, ponieważ brak nam czasu, by przed każdym czynem czytać od początku do końca Stary i Nowy Testament. Na ten zarzut odpowiedzieć można, że czasu było aż nadto, ma się bowiem za sobą cały miniony okres istnienia rodzaju ludzkiego. W ciągu całego tego okresu ludzkość wypróbowywała konsekwencje ludzkich czynów. Na tym doświadczeniu wspiera się zarówno cała nasza mądrość życiowa, jak i moralność. Ludzie rozumują tak, jak gdyby tego doświadczenia w ogóle nie było i jak gdyby dopiero w chwili, gdy kogoś bierze pokusa godzić na czyjąś własność lub życie, miał on po raz pierwszy okazję zastanowić się, czy kradzież i morderstwo są szkodliwe dla ludzkiego szczęścia. Myślę, że, nawet gdyby stanął wobec tego zagadnienia po raz pierwszy, nie miałby wielkich trudności w jego rozwikłaniu, a w każdym razie gotowym rozstrzygnięciem rozporządzałby już obecnie. Zaiste, dziwaczne byłoby przypuszczenie, że ludzkość, zgadzając się w uznawaniu użyteczności za kryterium moralne, mogłaby pozostawić bez uzgodnienia, co *jest* użyteczne i nie zatroszczyła się o to, by swoje poglądy na tę sprawę przekazać młodzieży i by je wpoić przy pomocy prawa i opinii. Nie trudno wykazać, że każde przyjęte w etyce kryterium musiałoby chromać, gdyby stosowali je sami idioci, ale jeżeli uchylimy



tę ewentualność, musimy przyjąć, że ludzkość miała do chwili obecnej czas wypracować sobie pewne określone poglądy na skutki, jakie mają pewne czyny dla jej szczęścia. Te przekazane nam poglądy stanowią dla ogółu reguły moralne. Są one nimi także i dla filozofa, póki nie uda mu się znaleźć lepszych. Przyznaję, a raczej z przekonaniem twierdzę, że filozofowie mogą z łatwością, nawet teraz, w wielu sprawach znaleźć lepsze reguły, że przekazany nam kodeks etyczny nie ma w żadnym razie charakteru boskiego prawa i że ludzie mogą się jeszcze wiele nauczyć w materii wpływu czynów na szczęście ogólne. Zasady pochodne w stosunku do zasady użyteczności – podobnie jak reguły każdego kunsztu praktycznego – mogą być doskonalone w nieskończoność i wszędzie tam, gdzie umysł ludzki postępuje naprzód, ich doskonalenie się jest nieustanne. Czym innym jednak jest uważać zasady moralności za podlegające ulepszeniom, a czym innym całkowicie pomijać uogólnienia pośrednie, usiłując oceniać każdy indywidualny czyn bezpośrednio na podstawie zasady naczelnej. Dziwny to pomysł widzieć niekonsekwencję w jednoczesnym przyjmowaniu jakiejś zasady naczelnej i zasad pochodnych. Kto informuje podróżnego o tym, gdzie jest miejscowość, do której się ten ostatecznie udaje, nie zabrania mu posługiwać się po drodze, dla orientacji, kopcem granicznym czy drogowskazem. Kto twierdzi, że szczęście jest celem i przedmiotem dążeń w moralności, nie rezygnuje przez to z wskazywania drogi do tego celu i z doradzania osobom, które do niego zmierzają, by obrały sobie ten kierunek raczej niż inny. Godziłoby się już naprawdę przestać mówić w tej sprawie nonsensy, których by się ani nie mówiło, ani nie słuchało, gdyby dotyczyły innych zagadnień praktycznych. Nikt by nie zaprzeczał temu, że żeglarstwo jest oparte na astronomii, na tej podstawie, że żeglarze nie mają czasu dokonywać osobiście obliczeń zawartych w kalendarzu żeglarskim. Jako istoty rozumne, żeglarze puszczają się na morze z gotowymi już obliczeniami. Podobnie wszystkie istoty

rozumne puszczają się na fale życia z gotowymi poglądami na obiegowe zagadnienia dobra i zła, jak też i z gotowymi poglądami na wiele nieporównanie trudniejszych zagadnień dotyczących tego, co rozumne czy głupie. I póki zdolność przewidywania będzie przysługiwała człowiekowi, będą to czynić nadal. Bez względu na to, jaką zasadę przyjmujemy w moralności za podstawową, potrzebujemy na to, by ją stosować, zasad, które są jej podporządkowane. Ponieważ żaden system nie może się bez nich obejść, ta niemożność nie może być wyzyskana przeciw jednemu z nich w szczególności. Głoszenie na serio, jakoby formułowanie tego rodzaju pochodnych zasad było niemożliwe i jakoby ludzkość nie mogła, ani dotąd, ani w przyszłości wyciągnąć żadnych ogólnych wniosków ze swego życiowego doświadczenia, jest szczytem niedorzeczności, do jakich kiedykolwiek ludzie doszli w sporach filozoficznych.

Pozostałe stereotypowe argumenty kierowane przeciw utylitaryzmowi polegają głównie na obciążeniu go powszechnymi ułomnościami natury ludzkiej oraz trudnościami, które napotyka każdy porządny człowiek, pragnący jakoś swoim życiem pokierować. Tak np. powiada się, że utylitarysta będzie skłonny uznawać swój indywidualny wypadek za wypadek wyjątkowy, do którego zasady moralne się nie stosują, i że w obliczu jakiejś pokusy potrafi dostrzec większą użyteczność w pogwałceniu reguły niż w jej przestrzeganiu. Czyż jednak doprawdy doktryna użyteczności jest jedyną doktryną, która pozwala nam usprawiedliwić się ze złego postępowania i daje nam sposoby oszukiwania własnego sumienia? Tego rodzaju możliwości dostarczone nam są obficie przez wszystkie doktryny, które uznają fakt istnienia w moralności konfliktu różnych dyrektyw. A fakt ten przyjmują wszystkie doktryny wyznawane kiedykolwiek przez ludzi zdrowych na umyśle. To nie wina doktryny, lecz skomplikowanego charakteru spraw ludzkich, że reguły postępowania nie mogą być formułowane tak, by wykluczyć wyjątki, i że nader rzadko uznać można bez ryzyka jakiś sposób postępowania za zawsze



obowiązujący lub zawsze zasługujący na naganę. Nie ma etyki, która by nie łagodziła sztywności swoich praw, pozostawiając odpowiedzialności moralnej działającego pewną swobodę w przystosowywaniu się do osobliwości sytuacji. A przez tego rodzaju furtkę wślizguje się do każdej doktryny etycznej zwodzenie samego siebie i nieuczciwa kazuistyka. Nie ma systemu moralnego, w którym by się nie zderzały w całkiem wyraźnym konflikcie różne powinności. Te zderzenia właśnie stanowią główne trudności, kłopotliwe punkty, zarówno w teorii etyki jak i w świadomym kierowaniu własnym postępowaniem. W praktyce rozstrzyga się te konflikty z mniejszym albo większym powodzeniem, w zależności od poziomu intelektualnego i moralnego danej osoby. Trudno by jednak utrzymywać, że ten, kto posiada ostateczne kryterium, do którego może odnieść uprawnienia i obowiązki znajdujące się w konflikcie, ma z tego tytułu mniejsze kwalifikacje do tego rozstrzygnięcia. Jeżeli użyteczność decyduje ostatecznie o powinnościach moralnych, do niej można się odwołać, żeby dokonać wyboru między nimi wtedy, gdy nakazują rzeczy nie dające się pogodzić. Aczkolwiek stosowanie tego kryterium może natrafiać na trudności, lepsze takie niż żadne. W innych systemach, gdzie wszystkie prawa etyczne są od siebie niezależne, nie ma rozjemcy, który by mógł konflikty tych praw rozstrzygać. Pretensje pewnych praw do pierwszeństwa w stosunku do innych legitymują się w tych systemach przy pomocy rozumowań przypominających sofistykę i poza pospolitymi zresztą wypadkami, gdy ten prymat jest ustalany nieświadomie przez wzgląd na użyteczność, wysuwanie jednych praw ponad drugie daje szerokie pole do stronniczości i wygrywania osobistych pragnień. Pamiętać należy, że tylko w wypadkach konfliktów między zasadami pochodnymi zachodzi konieczność odwoływania się do zasad naczelnych. W każdej powinności moralnej zaangażowana jest jakaś zasada pochodna, ale jeżeli tylko jedna, to nie mają zazwyczaj wątpliwości, o którą chodzi, ci wszyscy, którzy tę zasadę akceptują.